

〔駒沢女子大学 研究紀要 第二三号 p 二九～四六・二〇一六〕

天英祥貞講述『無門関抄』の研究

―室町期曹洞禅僧による看話禅受容の実態―

龍谷孝道*

A Study of the *Mumonkan-shō* sayings by the monk Tenei Shōtei : The Influence of Kanna Zen on the Muromachi Sōtō sect

Kōdō TATSUYA*

Abstract

This paper examines the philosophy of Sōtō monks in the Muromachi period. The author explored the *Mumonkan-shō* the sayings of a Sōtō monk named Tenei Shōtei, who died in 1511. The *Mumonkan-shō* contain Shōtei's commentary on the *Wu-mén-kuan* (The Gateless Gate a collection of 48 Zen koans) which advocates the Rinzaï sect's views of Kanna Zen. Studying the *Mumonkan-shō* makes it possible to see how Tenei Shōtei may have perceived Kanna Zen. The author found that Tenei Shōtei positively accepted Kanna Zen, even though he was a Sōtō monk. Other historical records on Tenei Shōtei reveal that he was not only influenced by the Rinzaï sect but, as a monk, was also aware of Sōtō teachings. Tenei Shōtei had two different perspectives on the Rinzaï and Sōtō schools; this is one of the features that can be found in the beliefs of Sōtō monks during the Muromachi period.

*駒沢女子大学 非常勤講師

はじめに

中世曹洞宗教団が、道元から四世の法孫にあたる瑩山紹瑾（一二六四／一二六八—一三二五）下の峨山韶碩（一二七六—一三六六）の門流によって日本全国へと大きく拡大したことは周知の事実であり、特に、韶碩下五哲のうち、太源宗真（？—一三七二）と通幻寂霊（一二三二—一三九二）の両派が最も盛んであった。本論で考察の対象とする天英祥貞（？—一五一二）は、寂霊の法嗣である天真自性（一三四一—一三八八）の法統に属する僧侶であり、教線拡大の勢いに乗る室町期の曹洞宗教団において、天真派の僧として教化に手腕を振るった。祥貞には、会下の大衆に対して行った『無門関』の提唱録である『無門関抄』が残されている。

祥貞の『無門関抄』には、京都大学図書館谷村文庫に所蔵される写本と、駒澤大学図書館忽滑谷文庫に所蔵される写本との、計二本が現存している。特に前者は、永正四年（一五〇七）の識語を有しており、祥貞在世中の記録として貴重である。また、室町期は、教線拡大の一大期でありながら、同時期に活躍した禅僧達が実際にどのような思想を有していたかを知り得る史料があまり残されていないため、祥貞の『無門関抄』は、室町期の禅僧達の思想を知る上でも重要な史料となる。そこで本論では、祥貞の『無門関抄』二本の内容を中心に検討し、祥貞自身の思想を明らかにすることを通じて、室町期曹洞禅僧における参禅学道、そして看話禅受容の実態がどのようなものであったかについて考察を加える。

一、中世曹洞宗と『無門関』の関係

いわゆる林下においては、曹洞・臨済を問わず、公案を主体とする参禅、特に看話禅による参禅が行われていたことが明らかにされている¹。そのような中で、中世曹洞宗においても『碧巖集』や『無門関』といった、現在では臨済宗の参禅書として見なされている公案集が重用されていた。中世曹洞宗と『無門関』の関係については、その註釈書である『無門関抄』の研究の中で論じられている。主な先行研究としては、金田弘氏と安藤嘉則氏の成果が挙げられるであろう（金田一九七六、安藤一九九九）。

金田氏は、戦国期以降に書写された曹洞禅僧の『無門関抄』九本を対象とし、各抄の書誌を比較検討して、国語学の見地から考察を加えている。これら九本の抄が、主に曹洞宗の天真自性門派に属する禅僧達によるものであり、各抄で同門派を代表する禅匠であった大見禅龍（二三九一—一四五六）の語がしばしば引用されることから、禅龍が『無門関』を講じ、それが引き継がれて門派下に伝承された結果、同派内において『無門関』の講述が行われることになったと言及する。

ただし、既に先行研究で指摘されるように²、禅龍は太源派下の傑堂能勝（一三五五—一四二七）に参じており、五十五歳で天真派の希明清良（？—一四五五）に嗣法する以前は、太源派下で接化にあたっていたと考えられているため、禅龍が『無門関』への参究を深めたのは、おそらく太源派に属していた時代のことと推察する。そうであれば、禅龍より続く天真派下での『無門関』参究の伝統は、その源を探れば禅龍の太源派での参学へと行き着くことになるであろう。

一方、安藤氏の研究では、天真派とは流れを異にする太源派の禅僧、川僧慧济（?—一四七五）の『無門関抄』が考察の対象とされている。安藤氏は、『新纂禅籍目録』に輯録される三四種の『無門関抄』に加え、それ以降に紹介された影印本やその解題などから、新たに六種の『無門関抄』を提示する。その中でも、文明二年（一四七〇）に行われた最古の講述の記録である川僧慧济の『無門関抄』二本を初めて紹介したことが特筆される。慧济による『無門関抄』二本は、ともに旭伝院岸澤文庫に所蔵されるものである。それぞれ、「一雲三代川僧和尚御抄但切註」（寛永元年産僧、綴山書写）・「当院三祖一雲開山川僧和尚無門関四十八則判」（大正一五年（一九二五）、岸澤惟安老師書写）と題され、前者については全文が翻刻されている。慧济は、実質の悟道の師である如仲天闍（一三六五—一四三七／一四四〇）の『無門関』に対する批判を踏まえながら提唱を行っており、また天闍と『無門関』との関係は、天闍が臨済宗幻住派の大拙祖能（一二三三—一三七七）に参じたことが機縁となつてゐることが明らかにされている。

さらに安藤氏は、中世曹洞宗においては、現在では曹洞宗の禅籍として意識されている『徒容録』が用いられず、かえって『無門関』が重用されていた状況から、『無門関』は中世において洞済の隔てなく参究されていたのであり、中世曹洞禅における『無門関』の位置は今以上に大きな意味があつたことが指摘されうる」と考察している³。

以上の先行研究をまとめると、中世曹洞宗における『無門関抄』は、現存する典籍としては天真派に属するものが多いが、『無門関』の受容はある特定の門派のみに限られた伝統といったものではなく⁴、広く

曹洞宗全体に通じる参学傾向であつたと言えるであろう。祥貞による『無門関』の講述も、そのような曹洞宗の時代的傾向の中で考えられるべきであり、その中で祥貞はどのような影響を受けていたのか、あるいは祥貞の『無門関抄』が後代にどのような影響を与えているのかという観点も必要となるであろう。

二、天英祥貞『無門関抄』二写本の書誌

先行研究の成果をふまえながら、主題である祥貞の『無門関抄』について考察を加えていきたい。本項ではまず、『無門関抄』二本の書誌をそれぞれ確認しておく。

まずは京都大学図書館谷村文庫に所蔵される『無門関抄』（以下、谷村本）の書誌についてである。谷村本の表紙題簽には「無門関 焉本全」とあり、前付けにも題字として「無門関」の記述が存している。前付けにはさらに、「吉澤文庫」の蔵書印と、「宗倫」の角印が付されており、前付け裏には「夢窓国師」・「一休和尚」・「無名子」などと題された道歌が記録されている。

次に本文第一丁表・裏には、習庵による序文と無門慧開（一二八三—一二六〇）の表文が書写されており、各語彙には細字で註が付されている。さらに第二丁表・裏には、『無門関』全四八則の目録が記されている。

第三丁表より、祥貞の提唱記録が始まる。祥貞の提唱は、『無門関』の序文と全四八則におよぶ本則、そして後序まで続けられている。この第三丁以降、各丁にはそれぞれ二二行分の匡郭が付されている。『無

門関』の本文は一行分の大字で記されるが、それに対して抄文は割注の形で記録されており、『無門関』本文と祥貞の講述部分が意図的に書き分けられている。

谷村本の書写者は不明であるが、識語には「永正四天六月廿四日 普門院」(33オ)とあり、永正四年(一五〇七)に書写されたことが判明する。永正四年は祥貞が遷化する四年前で、先述の如く、提唱者本人の在世中に残された記録として貴重である。「普門院」がいずれの寺院のことであるかについては特定できなかった。

次に、駒澤大学図書館忽滑谷文庫に所蔵される『無門関抄』(以下、忽本)についてである。忽本表紙には直に「無門関鈔 全」と墨書きがなされ、表紙裏には「忽滑谷文庫」の蔵書印と「忽滑谷学長功績記念会寄贈」の印が存する。第一丁表には、「江州金森善立寺」の印が押されており、本文は、無門慧開による序文とそれに対する祥貞の提唱から始まり、全四八則の本則と後序まで記録されているが、谷村本に存した習庵の序文と慧開の表文は記されていない。忽本には識語等が存せず、具体的な書写時期等は不明であるが、筆致や紙質からは中世末期から近世初期にかけてのものと推察でき、谷村本より後代に書写されたものと考ええる⁵⁾。

以上が谷村本と忽本の書誌情報であるが、さらにこれら二種の写本が、どのような関係を持っているかが問題となるであろう。まず、両本の先後関係であるが、上述の如く、永正四年の識語を有する谷村本が、忽本よりも古い写本と考える。さらに両本を比較すると、谷村本は文意が把握し難く、未整理な部分が多いのに比して、忽本の方がや

や文意を把握し易く、より整理された文章と判断できる。この点からも、谷村本がより古い段階での写本であることは間違い無いであろう。さらに両本の抄文を比較すると、全体的な傾向として、谷村本には記録されていない抄文が、忽本に多く存在していることが判明する。

ただし、それとは対照的に、忽本には存在せず谷村本にしか存在しない抄文もあり、また両本に存在する抄文であっても、記述内容が大きく異なるものも少なからず存在した。これらのことから判断すると、

谷村本と忽本は、それぞれが別系統の由来を有する写本であると推定できる。特に忽本には、「異本云」として、忽本とは別に伝来した異本の存在を明示する記述も確認できるが、この忽本で「異本云」とされる抄文と谷村本の抄文がほぼ一致するのである⁶⁾。

以上のことから、谷村本の系統と忽本の系統の二種が存在したことは間違い無く、あるいはそれ以上の種類の異本が存在し、伝わっていた可能性も存するであろう。

三、祥貞の行状と『無門関』提唱の実状について

祥貞は播磨の生まれ、一五歳で京都に向かい経論を学ぶも、禅を志して建仁寺で落髪し、また南都で具足戒を受けた。文明二年(一四七〇)(二四八〇)に傑伝禅長(？一五〇〇)の法を嗣いだ。同年、大見禅龍開山の上野長源寺三世となり、また文明一五年(一四八三)に信濃龍雲寺を開山するなど、北関東から信州にかけて化を振るった。その後、明応九年(一五〇〇)に本師禅長が示寂したことを受け、下野成

高寺の後住を担い、永正八年（一五一二）に遷化した⁷。祥貞の行実からは、南都で具足戒を受け、また経論を学びながらも建仁寺で臨済の禪に触れ、さらに最終的には曹洞禪の教えに行き着いたという、幅広い経歴を持った僧侶であったことが窺われる。

谷村本の識語からは、本抄は永正四年という、祥貞示寂の四年前に成立したことが判明するが、それ以外の情報を明かすことはではない。そこで、祥貞の『無門関抄』の内容自体から、祥貞の提唱がどのようなものであったか推察を加えたい。

まずは提唱がいつ頃に行われたかという点である。この点について、抄文の中に確定的な文言を見出すことはできないが、第一二則「瑞巖主人」における抄文の中に、「先師禪長和尚（忽本9オ）という記述があることから、祥貞の本師傑伝禪長が示寂して以降の提唱と推測できる。禪長示寂が明応九年であるから、この提唱はそれ以降に行われたものと考ええる。また、第三八則に「此ノ方寸ノ内ニ繫タ時ハ卒度シタ牛タソ、老僧モ六十余年繫タソ」（谷村本26オ）とあり、この時祥貞は既に六〇代に入っていたことが判明する。祥貞の生年が不明なため、正確な年代を決定できないが、おそらくは晩年の頃であり、識語にある永正四年をそれほど遡らない時期か、あるいはこの永正四年に行われた可能性も存するであろう。

以上から、祥貞による『無門関』の提唱は、六〇代の頃、明応九年から永正四年という七年間の一期間に行われたと推察する。

次に提唱がどこで行われたかであるが、これは下野成高寺である可能性が高いであろう。上述のように、禪長示寂後に行われた提唱であ

るとすれば、それは祥貞が成高寺に住持して以降のこととなるからである。また、抄文の中にはしばしば「満堂二百余人ノ衆」（谷村本5オ）、「満堂二百余人モ同時ニ卷曾ヌカ」（谷村本19ウ）などのように、聴講する大衆の数が二〇〇余人にまで及んでいたことを示す発言が確認できる。おそらくこの二〇〇余人という人数は、祥貞の会下の雲衲だけではなく、周辺から『無門関』の講述を聴聞するために参集した僧侶も含まれていると考えられるが、宇都宮氏の創建にかかる、北関東における天真派の中核寺院であった成高寺であれば、多くの僧侶が参集するには格好の場として機能したと考える。

このような提唱が、叢林行事の中において如何なる位置づけで行われていたのであるうか。本抄の中では、具体的な日付がわかる抄文が二例存する。

一例目は、趙州從諗（七七八―八九七）を主題とする第一一則「州勘庵主」の提唱である。從諗が一庵主を訪れ、「居るか居るか」と言ったところ、庵主が出てきて拳頭を豎てた。そこで從諗は「此所は水が浅くて舟も泊められない」と言った。從諗はまた、一庵主を訪ねたところ、その庵主も同様に拳頭を豎てた。ここでは從諗は、「能縦能奪、能殺能活自在」と言って礼拝したという。

祥貞はこの本則に対して、『無門関』本文に従って講述を終えた後、さらに加えて「今日当端午酬此ノ話」（谷村本11オ）と告げ、本則を端午の節句に因んだ内容へと転換し、さらに提唱を続けていく。祥貞は、二人の庵主がそれぞれ拳頭を豎てたことについて、一方は「毒薬」であり、もう一方は「醍醐」であるとして、薬玉を賜るという端午の

節句をふまえた説示を行うのである。よって、この「州勘庵主」の提唱は、五月五日に行われたことが判明する。

具体的な日付が示されるもう一例は、第一九則「平常是道」である。ここでは本則に関する代語において、

師語話云、大虚如ナリ、寒大虚テハナイソ、州於_二言下_一頓悟、師拶云、趙州意旨如何、代云、今日廿八日、(谷村本15ウ、読点・傍線筆者、以下同)

として、この日が「二十八日」であることが直接的に示されている。

五月五日と、二八日が曹洞宗の修行においてどのように位置づけられているか、試みに『瑩山清規』を参照すると次の如くである。まず、五月五日については「年中行事」として、

五月五日。称端午。上堂、庫下若在点心、或粽等。(中世禅籍叢刊

第六卷『禅宗清規集』六七八頁)

とあり、上堂を行うべき日とされる。

また二八日については「月中行事」として、

廿八日 八月廿八日 永平忌也。必毎月就塔頭諷經。如永平門下

者、祖師堂必入永平牌。必每廿八日諷經。如達磨忌。年忌。如法

供養。上堂拈示。(中世禅籍叢刊第六卷『禅宗清規集』七〇八頁)

とあり、永平忌としてやはり「上堂拈示」する日として定められている。これらのことから、祥貞による『無門関』の提唱のうち、具体的な日時が判明するものとともに、本来であれば上堂が行われるべき日であったことになる。この二例のみから全てを判断することは慎むべきではあるが、おそらく祥貞は、上堂にかわって語録にもとづいた提

唱を行っていたと推察できる。

また祥貞は、このような提唱を行うに際して、必ず始めに垂示にあたるような序言を述べている。例えば第二則「百丈野狐」については、

語話云、此話カ商量ノ手本テソウ、此一老人カ肝要テ曾ソ、坐中二百人ノ衆ト成ルモ柳桜松楓一切在ト在ヘルハ皆此一老人ノ変作ヨ、(谷村本5オ)

とあり、本則がいわゆる「商量の手本」とも言うべき公案であること、そして本則に登場する老人に変化した野狐をふまえて、「坐中二百人」に及ぶ面前の大衆から「柳桜松楓」にいたる一切のありとあらゆるものが、この「一老人ノ変作」であると説示する。他の提唱においても、対象となる本則において肝要となる言葉や、趣意そのものを事前に説示する様子が確認できる。

上來述べてきたことをふまえれば、修行道場における折々の時節に、懇切丁寧な老婆心と工夫を以って学人教化に当たっていた祥貞という禅僧の姿が浮かび上がってくるであろう。

四、祥貞と看話禅

祥貞がどのように『無門関』の提唱を行っていたかを通じて、祥貞自身の思想の一端を窺い知ることが可能となる。祥貞の提唱は、同時に成立した他の語録抄と同様の形態といえるもので、『無門関』の本文を、祥貞が適当と考える文節で区切りながら、それに相応しい解釈や註釈を適宜説示していく。一例として、序文に対する抄文の一部を示す。

不覺^{ハスレヌ}成集^ス、必シモ四十八則ヲ集ヲトハ思ヌソ、初^ハヨリ不^レ以下^レ前後叙列^ニ、アナカチ趙州狗子ノ話ヲ始^ニ置テ乾峰一路ヲ終^ニ置トハ思ワヌソ、共^ニ成^ス四十八則^ニ通^{シテ}曰^ク「無門関」ト、通シテ云字カ肝要タソ、趙州無ヨリ乾峰一路迄^テ一貫^ニ穿却シタソ、若^シ是^レ箇^ノ漢ヲハ不^レ顧^ニ危亡^ニ單刀直入^{セシ}、師撈云、還這裏有箇漢麼、代云、可謂活句下薦得不顧、危亡トハ不存身命ヲ納僧ヲ指也、(谷村本3ウ、ゴシック体で示した箇所が『無門関』の本文、明朝で示した箇所が祥貞の講述部分)

これを見ると、本文の流れに沿いながら、順次註釈を施していく様子がよくわかる。「通シテ云字カ肝要タソ」というように、特に注目すべき点なども強調して説示される。また引用の末尾にあるように、撈語により大衆への問いかけをし、代語によって祥貞本人の抱く境界を、古人の言句や自身の表現で象徴的に投げかけている。このような形態によって、祥貞は『無門関』序文から本則四八則、そして後序にいたるほぼ全文を対象として、詳細に提唱を行っているのである。

次に『無門関』の象徴とも言うべき公案である第一則「趙州無字」に対する提唱を確認する。

趙州和尚因^ニ僧問^フ、狗子^ニ還^テ有^ニ仏性^ニ也^タ無^ヤ、州云^ク、無、師撈云、答話意旨如何、代云、門前ノ金剛咲亦嘖、語話云、到此話ニ笑テ見嘖^テ見ツシタレ共更ニ奈何トモセラレヌソ、(谷村本4オ)

祥貞は、狗子に仏性があるかと問われた趙州從諗の「無」という答えについて、果たしてどのような意旨があるかを大衆に問いかけ、それに対して「門前の金剛が笑いままた嘖る」ようなものである、という

代語を行う。その解釈としては、趙州の「無」に到ってみれば、笑つてみようとする、どうしようもできない手の付けられぬ境界であるところであろうか。おそらくは、無門慧開自身が、師の月林師観(一一四三―一二二七)よりこの「無字」の公案を与えられてから六年もの長きにわたつて參禪を続けたという苦難の修行時代をふまえて、本則の奥深さを表現していると推察する。さらにこれより慧開の評唱と、それに対する祥貞の抄が続く。

無門云、參禪ハ須^レ透^ニ祖師ノ関^ニ、師撈云、試參禪ヨ看、代云、參須実參^{ナル}、妙悟^ハ要^下窮^ニ心路^ヲ絶^{コトヲ}、師云撈云、試心路ヲ絶ヨ看、代便一喝、是^ニ山僧計テモ無イソ、無門ノ先師モ無門モ心路ヲ絶ル時只一喝タソ、祖関上^ニ不^レ透^ニ心路^ヲ不^レ絶^セ、尽^ク是^レ依^レ草附^レ木精靈^{ナラ}、師語話云、心路ヲ絶セヌ者ハ依^ニ草^ニ附^ニ木^ニ馬ヤ牛ノ精魂ト成テ人ニ起リヲ振ワスルソ、一度心路ヲ絶シサシ給エ、且^ッ道^ハ如何^ニ是^レ祖師ノ関^ニ、師語話云、サテ祖師ノ関ト云ハ何ト在ソ、只箇ノ無字ヨ、サテコソ只箇ノ一箇ノ無^ノ字^ヲ乃^チ宗門ノ一関也、師語衆曰、前二ハ前後ヲ以テ不叙列ト被仰タレ共、只箇無ノ字ヲ肝要ト思召タソ、サテコソ第一関ニハ御置曾タレ、(中略) 将^テ三百六十ノ骨節八万四千ノ毫竅^ヲ、語話曰、人間三百六十日天地ノ間主人公ナニ依^テ三百六十ノ骨節カ有ソ、又人ニ八万四千ノ煩惱カ有程ニ八万四千ノ毫竅カ曾ソ、三百六十ノ骨節カヤツリハリト云、八万四千ノ人毛ノ穴ヨリ黒烟カフツス^ノト出ル程ト坐禪ヲ指^ヘ、通身^ニ起^{シテ}箇^ノ疑團^ヲ、大疑團カ肝要テ有ソ、撈云、試起疑團看、代、大疑下必大悟在、(谷村本4オ〜4ウ)

まず傍線①③を確認すると、これらはほぼ慧開の評唱をそのまま受けて註釈を施していることがわかる。「心路」を絶することの必要性、祖師の関とは「只箇ノ無字」であること、そしてそれが重要であるからこそ、前後をもつて叙列せずとしたはずの『無門関』の第一則に置かれていることが、慧開の文意そのままに述べられている。さらに傍線④では、身体中のすべての毛穴から黒い烟りがふすふすと出るほどに坐禅をすることが必要であり、最終的に傍線⑤では、大疑団が肝要であり、その「大疑団」の下に必ず「大悟」が現前するという代語を示して一段の提唱をまとめている。

「趙州無字」における祥貞の註釈姿勢は、ほぼ一貫して『無門関』の趣意を縷述しようとしており、これは『無門関抄』全体にも通じるものである。『無門関』は、宋代以降の臨済禅を象徴する看話禅の思想に基づいた公案集であり、默照禅を挙揚する曹洞禅とは異なる立脚点から成立している書である。よって、その提唱内容が看話禅的な傾向を帯びるのは当然とも言えることであるが、祥貞は『無門関』を講じるにあたって、曹洞宗としての立場からの反駁や論難を加えるなどといったことは無く、看話禅の思想を、ある意味では無批判的に受容しているとも捉え得る。看話禅的な思考によって公案を解釈している様子は、次に示す一段に象徴的に現れている。

香巖和尚云ク、如^シ人ノ上^ニ樹^ニ、口^ニ嚙^ニ枝^ニ、手^ニ不^レ攀^テ枝^ヲ、
脚^ニ不^レ踏^テ樹^ヲ、々下^ニ有^レ人問^ニ西来意^ヲ、師云、口^ニ含^テ樹枝^ヲ去^リ
リトテハ死句ヨ、千尺ノ樹上テ口ヲ開対活句ヨ、不^レ対^セ即チ違^フ
他ノ所問ニ、違タコソ面白ケレ、違タカ活句タソ、若^シ対^セハ又喪身

失命^セ、対セハ活頭ヲ死却シタ事タソ、正恁麼^ノ時^ニ作麼生^ニ対^セン、
到^レ此言句ハ在マイソ、(谷村本7ウ)

右の引用は、第五則「香巖樹上」の抄文である。「香巖樹上」は、樹上で口を開けば途端に命を落とす状況で、如何にして西来意を示すかという公案である。ここで祥貞は、千尺の樹上で「口ヲ開対」するところが活句であるが、対えずして「他の所門」に違背することこそ「面白」く、「違タカ活句タソ」と述べ、さらに単に対えるということでは「活頭ヲ死却」する事となってしまう。そのような時は、「言句」というものに執われない境界こそが肝要であることを述べる。ここで祥貞は「趙州無字」と同じく、対えようのない「西来意」を如何にして対えるかという「大疑団」を前にして、「開対」と「不開対」の相対的・二者択一的な認識から脱すべき道というものを、「活句」・「死句」を用いることによって示そうとしているのである。これはまさに、看話禅的思考で本則の趣意を導こうとするものと評価できるであろう¹⁰。

尚、祥貞と臨済禅の関係をさらに示すものとして、「臨済八種面目」の存在が挙げられる。「臨済八種面目」は「八境界」とも称されるもので、林下大徳寺派に相伝された公案解釈、あるいは公案分類や体系の原理であり、「本分・自性・色相・直指・為人・機・賊・性」などといった八種の術語が用いられることが多い。既に安藤嘉則氏や飯塚大展氏の研究によって、これが林下大徳寺派の用いたものであり、中世末から近世期に書写された曹洞宗の門参文献や切紙にも受容されていることが明らかにされている¹¹。

例えば、慶長九年（一六〇四）に相伝された信濃大安寺所蔵「一条

紅線」切紙には、

○昔靈山・少林・曹溪之古風ヲ連續之事、臨濟義玄和尚在ニテ黃檗會中ニ、行業純一也。於ニ六十棒下ニ、得ニ無生忍^ヲ。於ニ^レ斯ニ、立ニ八種面目^ヲ。汾陽禪師、有時示^レ衆曰、先師臨濟和尚ニ、有リニ八種面目^ヲ。一者ハ本分、二者ハ自性、三者色相、四者直示、五者為^レ人、六者機、七者賊、八者正^{（中略）}機^ト者、一機ノ発処、本分^{（中略）}事也。賊^ト者、一機ノ勸也。正^ト者、本分ノ事也。是ニ三関ト者ハ、機・賊・正ノ内ニ、三世俱ニ備^キ、三世俱ニ陰ル者、向上向下、此ノ内也。面目受用、面目放下、能々參徹而可識^ニ授之^ヲ者也。必々嫡子一人ヨリ外容易不可流布者也。飯塚二〇〇九、二六〇頁、傍線筆者）

とあり、八種面目の各境界に対する註が示された後、「機・賊・性」が「三関」として総括されている（傍線①）。ここにおいて「三関」とは、禪者の本来的な有りようやはたらきが総括される位次とも言うべきものとなっており、さらにこれらが嫡子一人以外には容易に流布すべきものではない秘伝的な教えであることが記されている（傍線②）。この「機賊性」の「三関」が、祥貞の提唱中では、次のように見受けられる。

師先語話云、西天四七東土二三モ伝灯一千七百人善知識モ皆爭猫児ヲタソ、況ヤ満堂二百余人ノ衆モ一夏九句說禪說道ト皆爭猫児タソ、三蛇ヲ殺シ九鼠ヲ収ス氣力在ソ、猫児ヲハ瞋睡之虎ト云□、尾首ヒンマケテ睡テ居タレトモ天然殺氣衝^レ天氣ヲ含タソ、機賊性ノ三関ヲ具シタル者タソ、（谷村本12オ）

これは第一四則「南泉斬猫」の祥貞による垂示部分である。「南泉斬猫」の公案で「猫児」を争った東西の両堂になぞらえて、西天二八祖・東土六祖から面前に聴講する二〇〇余人の大衆まで、全てが「猫児」を争うものとする。さらに「猫児」は「瞋睡之虎」であり、寝ていながらにしてその殺気は天を衝くほど盛んであつて、しかもそれが「機賊性ノ三関」を具えたものであると述べている。本抄に記録された「機賊性ノ三関」という記述は、臨濟宗の公案解釈の原理であつた「臨濟八種面目」を祥貞が依用していたことを示すものであると同時に、この原理が既に永正四年の時点において曹洞宗の僧侶に用いられていたことを実証するものとして、大きな意義を有するとも言えるであろう。

五、祥貞と川僧慧濟の『無門関抄』

祥貞が『無門関』を受容し、会下の大衆に提唱を行っていたことは、どのような背景が存するであろうか。まず第一には、祥貞の属する天真派における参学が考えられる。金田氏の先行研究において確認したように、天真派は大見禪龍より続く『無門関』参究の伝統があつたことは間違いないであろう。そこで、祥貞が参じた傑伝禪長の行状を確認すると、『洞上聯灯録』巻六には禪長を代表する上堂として次のような一文を見出すことができる。

上堂。挙。大通智勝仏。十劫坐道場。仏法不現前。不得成仏道。師曰。東西南北無^ニ門戸^ニ。大地山河不^レ記^レ年。堪^レ笑日月不到処。箇中別是一乾坤。（曹全『史伝上』三六四頁上、傍線筆者）

この上堂に用いられている本則は、『無門関』第九則「大通智勝」で

ある。禪長は上堂において、『無門関』を主題とした説示を行っていたのである。

また、祥貞の『無門関抄』を確認すると、先述の如く、第一二則「瑞巖主人」の抄文の中に、禪長の言葉が引用されている箇所を確認できる。

無門曰、瑞巖老子自買自売、弄出許多神頭鬼面、是ハ識神

ヨ、識神ヲ弄シ出タソ、何故聲、言心ハ物ヲ指也、無門ハ瑞巖之
処ヲトクト一見アサツタソ、先師禪長和尚ハ友達ノ鬼舞ト御覽シ
タソ、(忽本9オ)

瑞巖師彦の「主人公」に関する公案であるが、祥貞はこの公案に対する禪長の解釈を「友達ノ鬼舞ト御覽シタソ」として、自らの提唱の中に組み込んでいるのである。斯様な禪長に関する記述と金田氏の見解をふまえれば、祥貞は天真派と『無門関』の関係を受け継ぐ禪長下での参学において、自ずと『無門関』への参究を深めていったと言えよう。

しかしながら、祥貞の『無門関抄』を通覧すると、天真派の禪僧よりもむしろ、太原派に属する禪僧の名が多く確認できる。そして、これらの記述はみな、太原派の川僧慧済の『無門関抄』からの引用であることが判明するのである。

改めて慧済の『無門関抄』を確認しておく、江戸期に書写された「一雲三代川僧和尚御抄但切註」(以下、川僧抄甲)と、大正一五年に書写された「当院三祖一雲開山川僧和尚無門関四十八則判」(以下、川僧抄乙)の二種の写本が現存しており、川僧抄甲が安藤氏によって全文

翻刻されている¹²。この川僧抄甲を中心として、祥貞の『無門関抄』と比較していきたい。

まず祥貞の『無門関抄』の第一則「趙州無字」に対する抄文中において、次のように慧済の語が引用されている。

通身^ニ起^{シテ}箇^ノ疑^ヲ、大疑団力肝要テ有^リ、拶云、試起疑団看、代、

大疑下必大悟在、川僧未尚云、趙犬逼牆、(谷村本4ウ)

これは前項で確認した、祥貞の看話禪の傾向を示す一段で引用した箇所であるが、「大疑下必大悟在」という祥貞の代語に続いて、さらに慧済の代語が引用されている。慧済の代語は、「犬を追つて壁にせめる」という意味であるが、この語もまさに「趙州無」として示される「祖師の関」を透過するために、「大疑団」に参じ続け自己を極限状況下まで追い詰めることを、「狗子(犬)」を用いて巧みに喩えたものと言える。この「川僧未尚云」として引用される慧済の語は、川僧抄甲では次のように確認できる。

趙州無ト云意旨如何、代云、桀犬吠堯、有^ニ透^レ祖関底^一麼、代

云、趙犬逼牆、(川僧抄甲4オ、傍線筆者、以下同)

このように祥貞は、慧済の代語を用いることによって、自らの見解のさらなる証明とし、またそれを参照すべき先達の語として大衆に示していると考ええる。

次に、第七則「趙州洗鉢」の垂示を確認する。

師云、山僧今日頭痛、以一頌答^ニ此話^一、郎在遼西^ノ戊、帰来何太遅、深夜孤灯雨、還思未^レ嫁時、是ハ川曾未上^ノ和頌見也、此話ハ此頌^ニ聞^レヘタソ、(谷村本8ウ)

ここで祥貞は、自身の頭痛を理由として、一頌をもつて本則の趣意に換えようとする。その頌こそが、「川僧末上ノ和頌見也」とあるように、慧済の『無門関抄』からの引用となっているのである。川僧抄甲の「趙州洗鉢」を確認すると、

趙州洗鉢盂、大衆説破了云、諸人皆呼鐘作甕、未入叢林已前^二意得^一ヨ、此僧ノ所得太遅イソ、粥^レ過タルノミ^ニ非ス、斎時ノ飯^モハヤ熟過キタソ、聴吾和偈、郎^ハ在^ニ遼西^ノ戌^ニ、帰来^{コト}何太遅^キ、深夜孤灯ノ雨、却思未^レ嫁^セ時^キ、(川僧抄甲9オ〜9ウ)

とあり、慧済が無門慧開の頌に和して作成した頌を祥貞が引用していることが明らかとなる。

さらに、第二三則「不思議」では、慧済のみではなく、慧済の師翁である如仲天間や、その師である梅山開本（?—一四一七）の見解まで引用されている。

師謬云、明上坐ヲハ且置、如何是人々本来面目、代云、失利、梅山^{（全体）}ハ如愚如魯、是ハ本来面目カ聞ヘヌソ、如仲和尚ハ一念不生——現、(谷村本17ウ)

この引用は、川僧抄甲には見えず、川僧抄乙の中で「私云」として示される抄文である。

私云、不思議至面目、梅山和尚代云、如魯如愚、此ノ御代ハ不思議不思悪ハキコヘタレトモ本来ノ面目カキコヘヌゾ、開山ノ代ハ一念不生全体現ス、此ヨリ外無ヒゾ、(安藤一九九九、五四頁、傍線筆者)

川僧抄乙では、開本の解釈を落とし天間の解釈を重視しているが、

祥貞はそのような評価まで、本書からそのまま引用していることが確認できるのである。

以上、慧済の『無門関抄』からの直接的な引用箇所を例示してきたが、さらに、間接的な影響が見受けられる部分も少なからず存する。

例えば、『無門関』序文の「仏語心為宗」という語に対する抄文において祥貞は次のような解釈を示す。

仏語心^ヲ為^シ宗^ト、鴉鳴雀噪タモ駟鳴犬吠タモ蝦蟇蚯蚓ノ鳴タモ仏語ヨ、在^ニカ何トテ心宗テハ在^ニソ、トコニ犯シテソウソ、時^ニ馬在^ニテ嘶^キ、師、証明也、(谷村本3オ)

鴉が鳴き雀が噪ぐのも、駟馬が鳴き犬が吠えるのも、蝦蟇蚯蚓が鳴くも全てが仏語であるとしつつ、さらに「仏語心為宗」の語を、文法的には誤りとなるにもかかわらず、「仏語」と「心宗」という二つの術語を立て、心宗というものを立てる必要があるのか、どこに（心宗を）犯しているであろうかと説示する。そしてその時に、ちょうど馬がどこかで嘶いた声を聞いて、祥貞は「証明」であると述べ、一段が結ばれている。

それでは、慧済はこの「仏語心為宗」という語をどのように解釈しているであろうか。川僧抄甲には、次のような抄文が存する。

仏語^ハ心^ヲ為^シ宗^ト、乃翁^ハ仏語心^ト一句^ニ看^ラレタゾ、扱^テコソ世尊^ニ有^ニ蜜語^一、迦葉^ハ眼^ヲ聞^テタソ、愚意^ハ仏語^ハ心^ヲ為^シ宗^ト、仏語^ハ心宗^ト二位^ニタソ、如何^ハは仏語、代云、鴉鳴鵲噪、如何^ハは心宗、代云、鴉鳴鵲噪^ハ、四十九年三百六十余会一代時教始^メ從鹿野苑^ニ、終^リ至^ニマテ拔提河^ニ、皆鴉鳴鵲噪^ハタソ、心宗^ニ鴉鳴鵲噪^ハト云ハ鴉鳴鵲噪^ハドコニ

心宗^ヲ犯シタソ、扱コソ心宗ヨ、(川僧抄甲1ウゝ2オ)

ここでもまず慧済は、「仏語心為宗」という語を、「仏語」と「心宗」の「二位」としていることが判明する(傍線①)。さらに、仏語とは「鴉鳴鵲噪」であり(傍線②)、これがどこに心宗を犯しているのかとする(傍線③)。これは先に確認した祥貞の註釈とほぼ同一の解釈と言えよう。特に、「仏語」と「心宗」を二つの語(二位)と解する考えは、「愚意」とあるように、慧済独自のものであることが示されている。二者の提唱を比較すれば、祥貞は慧済の解釈をほぼそのまま受け継ぎ、自説に用いていることは明らかであろう。

このような例を、他にも数ヶ所で見出すことができた。先に考察を加えた、第五則「香巖樹上」における祥貞の提唱では、答えのような極限状況下において「西来意」を示すことについて、

師云、口ニ含^ハ樹枝^ヲ去リトテハ死句ヨ、千尺ノ樹上テ口ヲ開対活句ヨ、不^レハ対^セ即^チ違^ス他^ノ所問^ニ、違タコソ面白ケレ、違タカ活句

タソ、(谷村本7ウ)

とあり、樹上で口を開き対えることが活句であり、さらに問者の所問に違背することこそ面白く、それこそがまた活句となると説示していた。この「香巖樹上」について、慧済は次のような提唱を行っている。

香巖樹上、開山ノ批判ガ面白ゾ、若シ不^レハ対^セ即^チ違^ス他^ノ所問^ニ、較^レレリ些子^ニ若シ対^ハ、又喪身失命、較^レレリ些子^ニ若不^レ対、不違所問、是^ハ非所望問ニ違シタコソ面白ケレ、違シタコソ親切ナレ、喪身失命コソ活処ナレ、(川僧抄甲7オ)

慧済はこの本則に対して、「開山」(如仲天閭)の解釈が面白いと示し、

「問ニ違シタコソ面白ケレ(中略)喪身失命コソ活処」であるとすると。

これもやはり、祥貞の註釈と同一の趣旨を持つものであり、祥貞が慧済の影響を受けていることを示す一文となるであろう。以上の他にも、慧済の『無門関抄』の影響を受けていると考えられる部分が数カ所あり、さらに詳細に比較していけば、その数もまだ増加することが予想される。

それでは、このように祥貞が慧済の『無門関抄』を重視しているのは、どのような理由が考えられるであろうか。そこには、祥貞の参学時代の期間が関係してくると推察する。

先述の如く、祥貞は播磨で出生した後、京都で経論を学び、次いで建仁寺に入るなど、関西地方を中心に活動していた。それが文明二年より関東へ転じて、本格的に曹洞の門を叩くことになる。この文明二年は、折しも慧済が『無門関』の提唱を行った年にあたる¹³。さらに文明三年から文明五年にかけては、遠江一雲斎において『人天眼目』の提唱を行っており、晩年にさしかかった慧済の禅門における名声は非常に高いものであったと考えられる。このような状況で、同時期より関東に移り洞門に参じた祥貞が、慧済の評判を聞かなかったことはないであろう。この『無門関』の提唱を祥貞が直接見聞したかは不明であるが、少なくともその聞書きを入手・書写し、自己の研鑽に役立てたことは容易に推察できる。

以上のように、祥貞は天真派の法を受け継ぎながらも、『無門関』の思想については、太原派に属する慧済の影響をも受けていたことが確認できる。室町期の曹洞宗は、各地方に拠点をかまえる中核寺院を中

心としながら、それぞれの門派が並列的に存立していた時代と捉えることができるが¹⁴、学問的な研鑽に関し、広く他派の見解に参じてそれを自己の学風に還源していくことが可能であったとも考えられるであろう¹⁵。

六、祥貞と黙照禪

『無門関抄』を通じてみる祥貞は、当時の林下における曹洞と臨済の交流を如実に示すような、看話禪を受容した禪者として映る。しながら、それによつて祥貞には曹洞宗の僧侶としての意識、あるいは曹洞禪に対する意識が全く無かつたと断定することは早計に過ぎるであろう。次に示すのは、『無門関抄』第三三則「非心非仏」の抄文である。

逢^レ人^ニ且^ツ説^ク三分^ヲ、昔ハ即心即仏、今ハ非心非仏、在ホウタ被仰タソ、私云、三分ト者、教ニハ空仮中、禪ニハ過現未、儒ニハ天地人、曹洞ノ家ニハ正中偏、或ハ法報応ノ三身トモ云ソ、(谷村本22ウ)

「逢人且説三分」とは、人に逢つたときには全てを語り尽くすのではなく、そのうちの三分を説けといった意味であるが、この抄文では「三分」を法数のように考え、三段に分けられる教理を例示している。ここで、「教」・「禪」・「儒」に加えて「曹洞ノ家」が存することが注目される。なぜならば、曹洞宗も広くは禪の一派であるから、「禪」の中に内包されるはずであるが、あえて「禪」とは別に「曹洞ノ家」として項立てされるところに、「曹洞」に対する意識を感じさせるのである。

勿論この一文は「私云」とあるように、講述の筆録者か本抄の書写者の記述となるであろうが、谷村本は永正四年に記されたものであるから、祥貞と同時代の、それもほど近い関係を有する禪者の筆によるものと推察できる。そうであれば、当然と言えば当然のことではあるが、祥貞やその会下の大衆達の中において、「曹洞宗」という集団に対する意識は、やはり特別なものとして共有されていたと考えることができるであろう。

さらに、『無門関抄』からは離れるが、『正眼院歴代史』（正眼院、一九七一年）には祥貞の語録が収録されており、「祥貞和尚能林賢公——忌」と題された香語に次のような一文が存する。

本源自性未公前、生死何曾涉^二両辺^一、割^二斷虚空^一回^レ首看、溪声
山色体如、恭惟源意禪定門、稟性質直、胸宇已絶^二塵纏^一、唱^二無生一曲^一、透^二脱夢幻妄縁^一、是故、向^二大解脱門頭^一、非^レ凡是非^レ聖、
於^二大風鏡上^一、無^レ正又無^レ偏、本有一段靈性、平鑑已在悦先、
這箇是你現成麼公案、(六六頁、傍線筆者、なお読点の位置や調点は筆者の判断で『正眼院歴代史』の翻刻文から改めている)

『正眼院歴代史』に収録された語録の記述は未整理なものが多くと考えられ、読点の区切り方も誤っている点があり、おそらく誤字・脱字も存するであろう。そのため、文意を把握し難い箇所も多い。しながら、その中でも傍線部のように、正偏の相対的な捉え方を離れ、そこに本具の靈性のはたきがあることを示しながら、現成公案の語によつて結する部分は、曹洞の宗旨を意識したものであるであろう。また、祥貞の行状には、『洞上聯灯録』巻七をはじめとして、初の住

山地である上野長源寺での晋山に際して行われたと考えられる示衆が記録されている¹⁶。

示衆曰、本有靈光水洒不_レ著、無作妙用万法現前。大衆作麼生領會。良久曰、鶯囀_二千林_一花滴_レ地、客遊_二三月_一草侵_レ天。(『曹全』「史伝上」三九〇頁、傍線筆者)

ここでも、上述の「本具一段靈性」と通じる思想が窺えるのである。人々の本来性と、その融通無碍のはたらきが、「本有靈光」「無作妙用」という要語で示される。これはいうまでもなく、宏智正覺(一〇九一—一一五七)をはじめとする默照禪の思想が意識された示衆と捉えることができる。特に興味深い点として、「本有靈光」と「無作妙用」という二語は、瑩山紹瑾の撰述とされる『三根坐禪說』でも同時に用いられている語であるということが挙げられる。

万行_ノ之中。最勝_ノ実行。唯坐禪_ノ一門_{ナリ}也。僅_ニ坐_{シテ}進_{ムレバ}一步_ノ功德_一。則勝_{レリ}造_{ルニ}百千無量_ノ堂塔_一。何_ニ況_ヤ常_ニ修_{シテ}無_レ退_{クコト}乎。

永_ク解_ニ脱_{シテ}生死_一。見_ニ自己_ノ心仏_一。行住坐臥。無_レ非_ニトイフコト_一。無_レ作妙用_一。

見聞覺知。悉_ク是_レ本有_ノ靈光_{ナリ}。不_レ選_ニ初心後心_一。無_レ論_{ルコト}有智無智_一。如此坐禪。專精_ニ修行_{シテ}。不_レ可_ニ忘失_ス焉。(『常濟大師全集』二五二頁、傍線筆者)

これは『三根坐禪說』の末尾で、坐禪の最勝の功德を説く一段である。ここにおいては、「行住坐臥」がみな「無作妙用」にあらざること無く、「見聞覺地」がことごとく「本有靈光」であるとされる。これは当然ながら、日常のあらゆる営為がそのままに悟りの境界となるというような誤った無事禪の意味合いではなく、あくまでも「坐禪」に

よって「本有靈光」が顕現し、「無作妙用」を発揮することになるという意味に捉えるべきであり、間違い無く默照の系譜に連なる法語と考える得る。

この一段をふまえてみれば、祥貞の示衆の意義もより明確になるであろう。祥貞は、晋山という自己の法統と宗旨の連続性を最も意識するであろう場において、曹洞宗の思想と伝統をふまえた示衆を披瀝したと言えるのである。

おわりに

『無門関』が曹洞・臨済分け隔てなく受容されていた背景には、室町期の禪宗において同書が開板され、広く流通していたという物理的な側面がまず考えられるが、そのように普及した『無門関』が、大きく教線を拡大していくことで必然的に増加したであろう多くの修行僧達にとつての、格好の参禪書として機能したことは想像に難くない。

そして、瑩山紹瑾以降、法灯派をはじめとする臨済宗との融和的な姿勢と交流によって、曹洞禪僧の中に看話禪的な思考方法を有することを経容させていったものと推察する。慧済や祥貞がごく自然に『無門関』を提唱し解釈していく様子は、このような時代的要因が存すると考えることが妥当であろう。特に、祥貞に関しては、禪者としての立場は建仁寺という臨済の道場がその始まりであったのであるから、より自然に受け入れられたであろう。

ここで問題となるのは、祥貞が『無門関』というものをどのように用いていたか、あるいはどのように意識していたかである。もし祥貞

が『無門関』を提唱するにあたって、そこに収録される公案自体に焦点を当て、曹洞宗としての思想・立場からその内容を吟味し会下の大衆に提唱していたとすれば、それは単に公案を借用する素材としての意味を持つものに過ぎなかったであろう。

しかしながら、祥貞の提唱からは、本論で述べたように、看話禅の思想を受容し、『無門関』に説かれている思想自体を提示しようとする姿を見出すことができた。そしてそこにはさらに、代語という著語的公案禅の採用、川僧慧済の『無門関抄』の影響を大きく受けるという先達の解釈の重用（解釈の受容は伝統につながり、伝統は固定化・形骸化への危険性も有する）、「臨済八種面目」のような公案解釈原理の受容など、室町期林下禅僧としての特徴も如実に示されていたことが確認できた。本論の考察によって、『無門関抄』を通じて見た祥貞の斯様な思想的特徴を、ある程度明確に示すことができたと考える。

ただし、そのみによつて祥貞は臨済宗に同化した禅僧であったと判断できるかというと、そうではないであろう。前項における祥貞の香語・示衆の考察から明らかなように、自身が曹洞宗に属する禅僧であるという自覚は確たるものとして存していたと考える。本論で提示したわずかな史料からは、それが祥貞にとつてどれほど深い思想的意義を持つものであったかを判断することは困難であるが、黙照禅の系譜を受け継いでいることを、語録の講述とは違い、上堂や示衆というより格式を増した場面で示したということは、見逃してはならない事実であろう。

尚、ここに一つの疑問が残される。それは、祥貞が看話禅と黙照禅

という二つの思想を、自己の内面でどのように位置づけていたのかということである。そしてこれは、看話禅と黙照禅という対立する思想を同時に有するという矛盾を、祥貞がどのように考えていたのかという問題につながることになる。おそらく同時期の禅僧には、祥貞と同じような傾向を有するものがさらに多く存在したと考える。祥貞自身についてのさらなる史料研究は勿論のこと、右の問題を解決するためには、併せて同時代の禅僧に関する史料を考察することも必要となる。この点については今後の課題とし、継続して研究を行いたい。

註

1「林下」という概念は周知の如く、玉村竹二氏によつて定義されたものであり（玉村一九五〇）、五山を中心とする叢林に対して、地方を中心とする臨済（特に応灯関）・曹洞（永平下）の門流を指す。その特徴としては、各地方に点在する師家への遍参や、著語による公案参得とその口訣的・秘密的伝授、あるいは得法などが挙げられるであろう。林下においては、臨済・曹洞の禅僧が互いに交流し、同様の参禅傾向を呈していた。抄物文献はそのような林下における参禅の実態を示す史料といえる。また、佐橋法龍氏は室町期初期から中期にかけての曹洞宗を「五種行が調和を保つて修行された時代」（佐橋一九八三、二〇二頁）と定義している。「五種行」とは、一休宗純（一三九四～一四八二）の『自戒集』などで述べられる五種の修行方法、つまり「入室・垂示着語・臨済録の談義・参禅・得法」のことである。曹洞宗においてもこのような五種行が受容されている

が、本論における『無門関抄』は、「『無門関』の談義」の記録ということになる。

2 安藤二〇〇、四四五～四四八頁参照。

3 安藤一九九九、五二頁参照。

4 天真派や太源派の僧以外では、例えば通幻寂霊の法嗣である石屋真梁にも「石屋和尚四十八下語」（安永四年（一七七六）成立『大乘室中秘書』などに収録される）という下語集が残されており、また寂霊下、了庵慧明の法嗣である月江正文にも『当寺開山無門関御代並良尊和尚注却』（江戸期成立）という下語集が存する。

5 なお、金田一九七六で第一に挙げられている（A）無門関抄一冊（三三枚）成立年・書写年不詳。駒沢大学蔵」とされている『無門関抄』が忽本である。谷村本・忽本には、本文内に祥貞が提唱者であることを明記する記述は存在しないが、金田氏は他の『無門関抄』の中に見いだせる祥貞の抄文が、忽本の内容と一致することや、忽本の中で「先師禪長」とされる人物が祥貞の師である傑伝禪長と考えられることから、本抄を祥貞のものとして断定している。

6 『無門関』第二〇則「大力量人」における「低頭俯視四禪天」という語に対する抄文において、忽本には「四禪天如何程力高処ナレ共低頭シテ俯看ハハルカニ目ノ下タタソ、異本ニ、是程高天ハナケレトモ足下ニ見ナシタソ」（忽本13ウ～14オ、傍線筆者）とある。同一の箇所に対する谷村本の抄文は「一禪ヨニヨク高天ハナケレトモ足ノ下見ソ」（谷村本16オ）となっており、若干の異同は存するが忽本で「異本云」とされる抄文とはほぼ一致した解釈となっている。

7 祥貞の行状として、『日本洞上聯灯録』巻七、「希明派下行状録」（『信濃史料』所収）、「龍雲寺先開祖天英祥貞禪師」（『信濃岩田村龍雲寺史』所収）、「正眼開山天英祥貞禪師行状録」（『正眼院歴代史』所収）などが挙げられるが、これらはみな江戸期の成立であり、各伝記間で異同も存する。祥貞の行状については既に遠藤広昭氏によって詳しく論じられており、本論では遠藤氏の見解を参照した（遠藤一九九二）。

8 忽本には「言心ハ物ヲ指也、無門ハ瑞岩之処ヲクト一見アサツタソ、先師禪長和尚ハ友達ノ鬼舞ト御覧シタソ」（忽本9オ）とある。

なお、谷村本では同じ箇所の抄文に「言心ハ物ヲ指貌、無門ハ瑞巖ノ処ヲドット見サツタソ、先瑞長和尚ハ友達ノ鬼ノ舞ト御覧シタソ」（谷村本11ウ）とあり、「先師禪長和尚」が「先瑞長和尚」となっている。おそらくは、本則に登場する瑞巖と禪長を混在させてしまった誤記であると考えられる。

9 中世曹洞禅僧による語録の提唱が、どのような場、どのような時、どのような位置づけで行われていたのかは明確でない。小参のような形で、時と場所を選ばずに適宜行われていたのか、それとも上堂のように、時日と場所が決められて行われていたのか、そのどちらでもあったのか、様々な状況を考え得る。祥貞の『無門関抄』をはじめとして、中世の語録抄には、後述の如く、提唱の節々に代語を用いていた様子が記録されている。そこで参考となるのは、語録抄に見える講述と同じく、代語にもとづいた学人接化の方法であった「朝参」の存在である。「朝参」は、室町期以降の曹洞宗において、上堂などを行うべき日に為されており、さらに了庵派の清規と考え

られる『回向并式法』には、それ以外にも「朝参」を行うべき時日が定められていることが明らかにされている(安藤二〇〇、一六九—二一〇頁)。おそらくは、語録の提唱も「朝参」などと同様に、上堂が行われるべき日と、さらにその他にも僧堂内の行事等に合わせ、適宜行われていたと推察する。

10なお本抄では、さらに第四三則「首山竹篋」でも、「武蔵常野追ツ放ナシテ置テ吐セテコソ活句ヨ」(30オ)として、極限下での「活句」が主張されており、「大疑下必大悟在」の思想が根底にあることが見て取れるのである。

11安藤二〇〇、飯塚二〇〇三参照。

12安藤一九九九、五七—七九頁に翻刻文が収録されている。

13安藤氏によれば、川僧抄甲の識語に「文明二庚子年臘月除夜絶筆」とあることから、文明二年除夜まで行われた提唱であったことが明らかにされている(安藤一九九九、五五—五六頁)。

14例えば飯塚大展氏は、室町期曹洞宗の各門派について、「地方に展開した各派は、その地方に最も早く進出し、外護者を得て建立された寺院を據点として、次々と本末関係を有する子院を開創するという形で、一定の地域に根ざしていった。その派の據点寺院となった本寺は、しばしば輪住制という形をとり、派内で末寺関係にある主だった寺院の住職が本寺へと晋住し、一定期間住持を務めるという形で、本寺の権威化と経営的基板を固めていった。かくして直接的な本末関係にある寺院間の門派意識、帰属意識が強固なものとなって行ったと思われる」(飯塚二〇〇八、五五頁)として、各地方に展開し

た門派毎の自立性の強さを示唆している。

15この点に関して、平成二八年の印度学仏教学会第六五回学術大会において、「中世曹洞宗と『無門関』——京都大学谷村文庫所蔵『無門関抄』を中心として——」と題した発表を行った後、花園大学教授中尾良信先生より、当時の禅僧達は他の門派がどのような思想をもって、いるかということについて関心が強く、活発に他派の寺院に参学していたであろうという趣旨のご教示を賜った。

16祥貞の伝記中に見られるこの示衆は、長野県龍雲寺に所蔵される(天英祥貞事蹟書上)によると、「明応三年甲寅三月十一日上野州白井郡後閑青木山長源禪寺入院」と題されており、長源寺に入院した際のものと考えられる(ただし、祥貞が長源寺に晋山したのは文明一二年であり、またこの典籍がどのような由来を持つものかは不明である)。

なお本典籍には、上堂語が合わせて記録されている。その上堂は、「上堂、不立纖塵也太奇、○目前大道正_ニ斯_ノ時、○夜明簾外軋身_ヲ処、○最好_シ長源_ノ月一規、拈_ニ起_ニ松子_ヲ作_ニ一_〇相_ヲ云、切_ニ忌_ニ道着_{コトヲ}、諸人作麼生会、良久云、誰_カ識_ル威音那畔_ノ事、通_ル□_ハ路_ハ有_ニ脚頭_ニ迎_ニ」(説点筆者、曹洞宗文化財調査委員会に所蔵される「天英祥貞事蹟書上」の写真画像より翻刻を行った)というものである。

主要参考文献一覧

安藤嘉則『川僧慧済の語録と無門関抄』『松ヶ岡文庫研究年報』第一三
号、一九九九年

安藤嘉則『中世禅宗文献の研究』国書刊行会、二〇〇〇年

井上秀天『無門関の新研究』上・中・下巻、宝文館、一九二二—

一九二五年

飯塚大展「中世林下における語録抄と密参録について(上)」『駒澤大学仏教学部論集』第三四号、二〇〇三年

飯塚大展「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(一)」永平寺所蔵

史料(上)——『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六六号、二〇〇八年

飯塚大展「林下曹洞宗における相伝史料研究序説(四)」大安寺史料

料を中心にして(続)——『駒澤大学仏教学部論集』第四〇号、

二〇〇九年

遠藤広昭「天英祥貞の行状について」『宗学研究』第三四号、一九九二年

金田弘「天真自性派と「無門関抄」」『洞門抄物と国語研究』桜楓社、

一九七六年

孤峰智璣編『常済大師全集』總持寺、一九六七年(再版)

佐橋法龍『長国閑話』春秋社、一九八三年

玉村竹二「日本中世禅林に於ける臨済・曹洞両宗の異同(上)」『林下

の問題について』・「同(下)」『史学雑誌』第五九卷七号—八号、

一九五〇年

中尾良信編『禅籍善本古注集成無門関』名著普及会、一九八三年

平田高士『禅の語録18 無門関』筑摩書房、一九六九年

古田紹欽『松ヶ岡文庫所蔵禅籍抄物集解題』岩波書店、一九七六—

一九七七年

『正眼院歴代史』正眼院、一九七一年

中世禅籍叢刊第六卷『禅宗清規集』臨川書店、二〇一四年